



TITLE:

[書評] 川合康三著「中國の自傳文學」

AUTHOR(S):

吉川, 忠夫

CITATION:

吉川, 忠夫. [書評] 川合康三著「中國の自傳文學」. 中國文學報 1997, 54: 126-135

ISSUE DATE:

1997-04

URL:

<https://doi.org/10.14989/177792>

RIGHT:

書 評

川合康三著『中國の自傳文學』

創文社 中國學藝叢書 一九九六年一月
本文 二八一頁 索引 一二頁

歴史意識の顯著な發現をみた中國では、當然のことながら歴史敘述の傳統も濃密であり、歴史敘述の典型として、帝王の事蹟の記録である本紀と個人の傳記である列傳を主要な柱とするところの紀傳體のスタイルがつとに確立された。紀傳體の一つの柱である列傳は、個人の傳記ではあるけれども、しかしそれは第三者によって描き出されたところの個人の傳記であり、自らが自らを描くところの傳記、すなわち自傳からの距離は遠い。ひとしく傳記とは言っても、自傳は恐らくまったく別種のものであって、それが書かれるためにはそれなりの仕掛を必要とするのであろう。本書の著者川合氏は、『中國の自傳文學』をめぐって」と題した一文（『創文』一九九五年十二月號）に、本書にこめ

られた抱負と目論見を自らつぎのように語っている。「ルジュンヌに従って西歐の自傳の定義を嚴密にあてはめいくと、過去の中國に自傳はなくなってしまう。……しかし西歐の自傳の定義とずれるところにこそ、中國獨特の自傳的文學の性質をうかがうことができるのではなからうか」。かかる抱負と目論見のもとに書き下ろされた本書は、勞作とか名著とか、そのような月並みな評語がおよそ似つかわしくないほどに意欲的で刺激的であり、「西歐の自傳と實質でないにしても、中國なりの「自傳的文學」が過去の中國にあったこと」を検證するとともに、「中國古典文學全體の特質、或いはさらに中國における自己認識のありかた」（六頁）について、自傳文學の角度からあらたな照明を當てる試みでもあるのだ。

著者自身の筆になる『中國の自傳文學』をめぐっての一文は、本書全體にわたる何よりもすぐれた解説なのだが、私なりに紹介と批評を行なうならば――、

中國においてもさまざまな形式による自傳文學創作の歴史があり、そしてついに八―九世紀の中唐期に至って、あ

たかも西歐の autobiography の語にびったり對應する「自傳」を題名に用いた二つの作品が生まれた。すなわち、陸羽の「陸文學自傳」と劉禹錫の「子劉子自傳」である。察するところ、著者の視座はもっぱら中唐期にすえられているようであって、中唐期における「自傳」の出現が、「この時期の文學、文化に生じた大きな變化、人間の精神の全體的な地殻變動、それがもたらした産物の一つであるに違いない」（二五二～三頁）と述べられている。そして、中國の文學史ないしは文化史上における中唐の劃期性とはつぎのようなものであると説明されている。「人間を類型に當てはめて認識するのでなく、多様な存在として認め、從來の型に合わない人間像を描き出そうとする、その態度が自分に對する認識にもつながっている。自分を類型に収まる像でなく、自分以外の誰でもない人間として捉えようとするのである。こうした自分、また人間に對する新しい認識がこの時期に生まれたということは、中唐の精神が集團から離脱して個を中心とするものに移行していく、個の覺醒という新しい現象から生まれたものであろう」（二二六頁）。

書 評

このことと關連して、著者が「寫眞」を題材とした白居易の作品についての言及を怠らないのもまことに用意周到であるとしなければならないが、私が思うのに、時あたかも中唐期における禪佛教の活潑潑地たる隆盛は、それもまた右の著者の指摘にある時代精神とあい通底する現象であつたと認むべきであろう。禪の語録にのこされたおびただしい問答は、つまるところ、「ほかならぬ自己とは何か」と問うて模索し格闘した人びとの記録の堆積と考えられるからである。

さてところで「陸文學自傳」と「子劉子自傳」の二つの作品が取り上げられるのは、本書もほとんど終りに近い第六章「自分とは何か——「自傳」の登場」の中においてであつて、中國の自傳文學はそれまでにそれなりの歴史を有していたのであつた。かくして第六章に至るまでに、第一章「中國における「自傳」」に始まり、第二章「衆多と異なる我れ——書物の序に見える自傳」、第三章「かくありたい我れ——「五柳先生傳」型自傳」、第四章「死者の目で見た我れ——自撰墓誌銘」、第五章「詩の中の自傳」の諸章が設

けられてゐるのである。

中國の自傳文學について語る著者は、絶えず西歐の自傳との違いに注目している。西歐の自傳に顯著に認められる懺悔・告白、すなわち自己省察に乏しいこととあい表裏して、「個人の背景としての社會、或いは社會の中の個人——社會・時代と密着したかたちで個人を捉えようとする」(六頁)のが中國の自傳文學に際立った性格であるとの指摘がすでに第一章にあり、そのことは諸章において繰り返し強調される論點となつてゐる。すなわち第二章では、司馬遷の「太史公自序」を取り上げて言う。「自分の非はなかったかを立場を變えて振り返つてみるという姿勢がまるで見られないことが、中國における自己認識のありかたを示唆していると思う」。「西歐の自傳が一人の人間の歴史の中で過去の自分と異なる自分の發見を契機としているとすれば、中國の自傳は人間の集團の中で衆多と異なる自分の發見に根ざしているといえよう」(二五頁)。また第三章では、阮籍の「大人先生傳」を取り上げて言う。「以下の中國の自傳においても、人生の經驗の中で變容していく自己をたどる

という性格は希薄であり、おおむねは肖像畫のように固定した自己の像を描こうとするものばかりだ」(七四頁)。「陸文學自傳」については、「孤兒に始まり士大夫の列に連なるまでの自己の變容を語っている」(二四九頁)點に劃期性が見出されているけれども、しかし「子劉子自傳」についてはやはりつぎのように論じられている。「劉禹錫には自分を省察しようとするよりも、自分を辯明しようとする欲求の方が優勢のように見える。自己省察よりも自己釋明、それが中國の自傳文學を特徴づける、そして西歐の自傳とは異なる性質ではなからうか」(二六六頁)。

第二章において、「太史公自序」に始まり『抱朴子』の「自敘」に至るまで、書物にそえられた自序が取り上げられるのは、自分が自分の來歴を語る部分のその形式が最も自傳らしい體裁になつてゐるからにはかならない。「太史公自序」については、「世間から自分という存在が全否定される體驗」、「その否定から自己を取り戻すための表白」として、「初めて自傳的なものが誕生した」(二四頁)と指摘し、そしてそれらの書物の自序全體に通ずることと

して、衆多より卓越した者としてであれ、衆多より劣った者としてであれ、他者との関係の中で自己の輪廓を確認してゆく手法に注目されている。

第三章では、書物の自序の體裁をとる自傳のほか、東方朔の「非有先生傳」や阮籍の「大人先生傳」のように「かくありたい」という願望が託された架空の人物の傳、嵇康の「聖賢高士傳贊」や皇甫謐の『高士傳』のように實在と信じられた人物の傳でありながらやはり筆者の希求の念がこめられた理想的人物の傳、これら三つの要素を繼承しつつ混然と一體にしたところの陶淵明の「五柳先生傳」、その「五柳先生傳」型自傳の系譜が、袁粲の「妙德先生傳」、王績の「五斗先生傳」、白居易の「醉吟先生傳」、陸龜蒙の「甫里先生傳」、そしてさらに歐陽修の「六一居士傳」とたどられている。それらにはなべておおむね隱逸者としてのありようが形象化されているのだが、そこに描かれている自己が「隱逸を楽しむ主體であると同時に客體にもなっている」、つまり「自分も隱逸生活を構成する物の一つ」（二五五頁）となっていると總括したうえ、「自己を自分で問い

つめていくという自己認識」を本質とするところの西歐の自傳と、「自己を自分から手放して共同體の中で共有される人間像に造形している」（二五六頁）ところの「五柳先生傳」型自傳との違いを指摘している。かかる指摘もさることながら、「五柳先生傳」について、そこに描かれているのは「かくあった」という事實ではなく、「かくありたい」という願望にほかならず、にもかかわらずそれを當時の人物とは「實錄」と考えたのであって、よく言われるところの西歐文學の虚構性に對する中國文學の現實性という對比が「五柳先生傳」型の自傳では反轉しているとの指摘は、文學研究者にとって極めて重い意味を持つであろう。そして「甫里先生傳」に關連して、そこにいくらか自己省察に近い要素が認められることに注目するとともに、「中唐あたりから、詩の中に官人と農民の勞働を對比して、手を汚すことなく食らう自分に自責の念を覺えるという述懐が登場するようになる」（二四三頁）と述べられているのは、われわれ歴史研究者にとって看過することのできぬ重要な指摘である。かつて私は梁の沈約の「捨身願疏」〔廣弘明集〕

卷二八」を素材としつつ、「粟帛の生産が已れにもとづかないこと、愚かなる民衆がともにその分けまえを有していること、にはまったく氣づかない」自分を反省し、かつまた州縣に彌滿する民衆の患苦にまでいったんは視線が廣がりながら、しかしそこで思考が停止し、急轉直下にまた一途に佛に對する歸依へと傾斜し收束する、そのような心的構造について論じたことがある（『六朝精神史研究』、同朋舎出版、一九八四年、第八章「沈約の思想」）。このように私の論じたところが正しいとするならば、かかる六朝時代の精神状況は中晩唐期に至って大きく變化するわけだ。そしてまた、「一日作さざれば一日食らわず」との百丈懷海の言葉に深い意味を認め、それをカルヴィン愛用の聖パウロの言葉、「作さざれば食らわず」と對比のうえ、この言葉にM・ウニーバーの言う「世俗内的禁欲」の宗教倫理の發露を見出し、それが中國近世の「勤儉」を旨とする商人精神として受け繼がれたのだと論じている余英時氏（森紀子譯『中國近世の宗教倫理と商人精神』、平凡社、一九九一年）との符合にも思い至るのだ。

さて「五柳先生傳」の中に「かくありたい生」を語った陶淵明には、「かくあるであろう死」を語る「自祭文」と「擬挽歌辭」の作品があり、そのことと平行して、「五柳先生傳」型自傳の作品をのこした王績や白居易が自撰墓誌銘を著わしている事實に注目して第四章が設けられているのであって、二つのジャンルの作者が重なり合うのは、「自分自身の生への強い關心」（二五八頁）に基づくのであろうかと言う。それら自撰墓誌銘は、死の達觀を語るものと死の恐れをもらすものとに分かれるのだが、著者が後者にこそ深い共感を示すのは、死を達觀し解脱してしまつてはもはやそこに文學が生まれる餘地はないと考えるからである。そしてその章にも、白居易のほか、嚴挺之、顏真卿、裴度、韓昶、杜牧たちが自撰墓誌銘をのこしていることに關連して、またつぎの記述がある。「自撰墓誌銘には中唐の新しい文學活動が背後にあったかのようだ。自撰墓誌銘が中唐の頃から急激に増えてくるということは決して偶然ではなく、その時期の文化・文學の新しい動きの一つのあらわれであつたと考えられる。それは次に見る詩の中の自傳、ま

た最後に見る「自傳」、それらが中唐を劃期とするのと同じ精神に根ざしている」(一九七頁)。

かくして架橋された第五章と第六章。第五章「詩の中の自傳」では、過去と現在の變化を、「時代や境遇よりも、自分自身の變化、才氣煥發の若者から衰老老殘の身に至る一人の人間の變化として、鮮やかな對照を浮かび上がらせる」(二二六頁)ことに成功し、いかにも自傳詩とよぶにふさわしい作品を制作した杜甫をうけて、韓愈や白居易が自分自身の内面を見つめる詩をうたっているところに中唐の劃期性が見出されている。第六章のテーマは、すでに紹介したごとく「陸文學自傳」と「子劉子自傳」。「陸文學自傳」には自己の變容の過程が語られている點に中國の自傳的作品と異なる斬新さが認められるものの、その中の出生譚は説話的要素によって色濃く染められており、それに對して「子劉子自傳」は、劉禹錫でなければ「絶對書かれようがない個の顔」(二五三頁)をもち、その意味で中國で最初の「自傳」と稱すべきだが、そこには自己の變化の跡は描かれず、自己の像が常に一定しているという、ほかならぬ中

國の自傳文學の特徴が鮮やかに示されていることを指摘している。

あらまし以上を内容とする川合氏の本書に對して、すでにこれまでに數名の評者からいろいろと贊辭が寄せられている。私の目にとまったかぎりでも、槇高志氏『未明』一四號、松本肇氏『東方』一九九六年四月號、杏掛良彦氏『創文』一九九六年六月號)のものがある。みずみずしい創見と問題提起に満ちみちた本書から、私もおおいに知的刺激を與えられたこと言うまでもない。しかもそれらの創見と問題提起は、大言壯語とはおよそ無縁に、細心の考察に基づいて發せられ、また取り上げられた作品は、いずれもその全文がよくこなれた和文に移されたうえ、鑑賞にたえるべき説明とそれぞれの作品の中國文學史上における位置づけに關する解説がそえられている。かくして私も贊辭を送るにやぶさかでないが、やはりいくらかの感想を記し、疑問と注文を呈するのが評者としてのつとめであらう。

自傳文學成立の過程は、著者が言うように、それはその

まま自己認識のありかたに關わる問題である。著者が劃期とする中唐期、それ以前においては個人は「家」と分かちがたく結びつき、「家」の中の個人として存在をつづけていたのであつたらう。そのことは、「家」を單位として書

かれている『南史』『北史』の列傳の體裁や、『隋書』經籍志の雜傳類に少なからざる家傳が著録されているところからもおおよその察しがつく。そのような狀況の中で、自己について語る自傳の創作はなかなか困難なことであつたらう。「五柳先生傳」流に「いづこの人なるやを知らず」と韜晦してみせることは、「家」から獨立した自由な場を虚構し、自己そのものを問うための一つの有效な仕掛であつたと思われる。それは自分を優しく包み覆っている共同体との關係を自ら斷ちきる方法なのだが、餘儀ない事情で共同体から切り離されざるを得なくなつた時、庾信の「哀江南賦」や顔之推の「觀我生賦」がそうであつたように、やはり人は自己を見つめ直す機會をもつたのであろう。しかしその場合、作品として描き出されるのは、變轉する境遇の中で翻弄される自己、ということ以上にはなり得まい。

西歐の自傳に顯著な自己省察が入りこむ餘地は乏しいであらう。

だが果たして、中國人にとって自己省察はそんなに縁遠いものであつたのであらうか。梁の武帝蕭衍は、天監三年（五〇四）四月八日に發した詔の中につぎのごとく述べている。「佛弟子の私はこれまでぐずぐずと荒唐の中にふみ迷つてひたすら老子（道教）につかえ、先祖代々相承してこの邪法に汚染されてきた。習因みごとに發し、迷妄を振りはらつて正道にたち返るべきことに氣づき、今や舊醫（老子）を捨てて佛の正覺に歸依すがりたてまつる」（『廣弘明集』卷四）。これは自傳とは程遠い天子の詔であり、ひきあいに出すことにいささかの躊躇をおぼえるけれども、洋の東西を問わず、宗教と關わりあう局面において、人はだれしもこのような回心の軌跡を語る内的欲求を抑えがたいのであるまいか。もしそうであるとするならば、隋志雜傳類の中に、少なからざる家傳にまじつて「靈人辛玄子自序」と「華陽子自序」なる二篇の書名が見出されることが氣にかかる。著者川合氏と興膳宏教授との共著『隋書經籍志詳攷』

（汲古書院、一九九五年）にも指摘されているとおり、『眞誥』
闡幽微篇に「辛玄子自敍并詩」が收められており、そこには
後漢明帝時代の諫議大夫・上洛雲中趙國三郡太守辛隱の
子として生まれた辛玄子が仙道修行にはげみ、靈神となる
次第が語られている。また「華陽子自序」は兩唐志には茅
處玄撰として著録されており、華陽子がもし陶弘景のこと
であるとするならば、茅處玄は陶弘景の異名なのであろう
か。

以上は私個人のとりとめもない雑感。以下には、疑問と
注文のいくらかを頁の順序をおって書きつらねる。

一八頁、鄭玄の「自序」にふれ、『文苑英華』卷七六六
に收められているとの注記はいささか不親切であって、劉
子玄（知幾）の「孝經老子注易傳議」の中の引用である。そ
れはともかく、『後漢書』鄭玄傳に引かれている「戒子益恩
書」は自傳とよぶにふさわしい内容を備えており、どこか
で言及されてもよかったのではあるまいか。

四七頁以下に『抱朴子』の「自敍」が取り上げられてい
るが、『抱朴子』の内篇、とりわけその遐覽篇には、葛洪

と神仙道の師の鄭隱との出會いを語ったすこぶる自傳的な
文章がある。

一三二頁、白居易の「醉吟先生傳」中にはさみこまれた
「詠懷詩」が文集では「洛陽有愚叟」と題して收められて
いるものの一部であり、「詠懷詩」の「縱酒劉伶達」の句が
文集のもとで詩では「荷鍾劉伶達」であることを指摘した
うえで言う。「鍾を荷^かなう」ならば陶淵明「園田の居に歸
る」詩の第三首、「月を帶び鋤を荷^かないて歸る」の句が連想
されるが、「劉伶の達」と續くのだから、「酒を縱いままに
す」の方がふさわしい。しかし、これは思い違いであろう。
何となれば、『世說新語』文學篇「劉伶著酒德頌、意氣所
寄」、その條の劉孝標注が引く『名士傳』につきのごとくあ
るからである。「伶字伯倫、沛郡人。肆意放蕩、以宇宙爲
狹。常乘鹿車、携一壺酒、使人荷鍾隨之、云、死便掘地以
埋」。

一四二頁、陸龜蒙の「甫里先生傳」に「有牛不減四十蹄、
有耕夫百餘指」とあるのが、「四十頭をくだらない牛、百
人以上の農夫があつた」と譯されているけれども、『史記』

貨殖傳の集解や索隱の解釋に従うならば、牛四十蹄は牛十頭、耕夫百餘指は農夫十人餘りということになるはずである。二三八頁、「陸文學自傳」の「牛百二十蹄」も「百二十頭にのぼる牛」ではなく、牛三十頭ということ。ちなみにこの點に關して、宮崎市定博士の「史記貨殖傳物價考證」(全集第五卷所收)に卓拔な解釋があり、それによれば、「牛四十蹄」は牛五頭、「牛百二十蹄」は牛十五頭のこととなるけれども、ここはもとより集解と索隱に基づいて解釋すべきであろう。

一五九頁、『西京雜記』に見える前漢の杜鄴の自撰墓誌の眞憑性に疑いの目が向けられているのは當然のことながら、『後漢書』趙岐傳につきの記事がある。三十餘歳で大病を患い、臥蓐七年に及んだ趙岐は、その頃は趙嘉と名のっていたのだが、もはやこれまでと觀念し、「大丈夫生世、遯無箕山之操、仕無伊呂之勳、天不我與、復何言哉」と遺言したうえ、墓前に一圓石を立ててつぎの文句を刻むように命じたという。「漢有逸人、姓趙名嘉、有志無時、命也奈何」。これは一九一頁以下に紹介されている韓昶の自撰墓

誌銘に「生有志而卒不能就、豈命也夫、豈命也夫(もととも志はあったのに結局成就できなかった。運命であろうか、運命であろうか)」とあるのと、遠く遙かに響きあっているのかも知れぬ。趙岐を始めとして、自撰墓誌銘に關しては、本書刊行後に發表されたものではあるけれども、西脇常記氏の「韓愈の遺言とその周邊」(『京都大學總合人間學部紀要』三卷)をあわせて参照すべきである。さて韓昶の自撰墓誌銘の中で、「好んで直言したので、毎日上疏しても、二三しか採用してもらえず」と譯されているのの原文は、「好直言、一日上疏或過二三」であって、直言癖から一日の上疏が二三通以上になることもあった、との意味ではあるまいか。またそのすぐ後の原文、「相國牛公僧孺鎮襄陽、以殿中加支使、旋拜祕書省著作郎、遷國子博士、因久寄襄陽、以祿養爲便、除別駕檢校禮部郎中……」が、「宰相の牛僧孺が襄陽におり、殿中の任をもつて支使に加わり、すぐに祕書省著作郎を拜命し、國子博士に移り、そこで長く襄陽に身を寄せ、祿で扶養するのに便利であった。別駕・檢校禮部郎中に任命され……」、そのように譯されているけれども、い

ささか晦澁である。韓昶はいったん殿中侍御史の肩書をもって襄陽に鎮する山南東道節度使牛僧孺の幕府の支使、すなわち「表牋書翰を掌る」ところの支使〔資治通鑑〕唐僖宗乾符元年胡注〕となり、間もなく中央の祕書省著作郎を拜命、また國子博士に轉じたが、以前におなじく山南東道節度使竇易直の従事をつとめたこともあって、長らく身を寄せた襄陽は何かと生活に便利であり、それでふたたび襄陽の別駕・檢校禮部郎中に任命してもらった、というのではあるまいか。

最後に残念に思うのは、書物の性格として、また紙幅の關係から致しかたのないこととはいえ、原文が示されていないこと。たとえば一六六頁、陶淵明の「自祭文」に關して、「疇^{たれ}か能^{かえりみ}く眷^なること罔^なからん」という訓讀文を示したうえ解説がなされているのだが、それが譯文の「だからといって生に執着がなくなるわけではない」に對應するものであることを了解するまでにはかなりの苦勞がともなう。原文をそえないのであれば、それなりの工夫配慮がほしかったところである。

（京都大學 吉川忠夫）